



TITLE:

キリスト教と禅における歴史観の 比較: ハンス・キュングのパラダイ ム適用を中心として

AUTHOR(S):

ルッジェリ, アンナ

CITATION:

ルッジェリ, アンナ. キリスト教と禅における歴史観の比較: ハンス・
キュングのパラダイム適用を中心として. アジア・キリスト教・多元
性 2006, 4: 15-30

ISSUE DATE:

2006-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57698>

RIGHT:

キリスト教と禅における歴史観の比較 - ハンス・キュングのパラダイム適用を中心として -

アンナ・ルッジェリ

はじめに

小論では、カトリックの神学者であるハンス・キュング (Hans Küng, 1928-) のパラダイムとパラダイム転換を中心とする歴史観をとりあげる。そしてこれを禅宗にあてはめてみて比較的に考察していきたい。とくにここでは、歴史というものはただ出来事としての歴史、つまり人間の世界に関連する事柄だけではなく、人間と世界によって転換されると同時に、人間と世界を転換させるような相互的な関連性を持つものとして見られる。

キュングにとって、歴史というものは、パラダイムとパラダイム転換によって正しく分析すれば、文化と諸宗教の間の対話に不可欠なエレメントになる。彼は、各宗教がそれぞれの伝統を守りつつ、相違点も類似点も共に明確にしながら、対立を超越できる方法論を示した。その方法論とは、新たな宗教間対話 (inter-religious dialogue) である。キュングは、これからの宗教間対話によって、地球上のあらゆる宗教は、その教義や内容が異なっているにもかかわらず、根本的な本質や方法において近似しているということが理解できるようになると指摘する。例えば、あらゆる宗教は似た問いに答えることを目的としていると思われる。つまり、世界の起源はどこに求めるべきであるか、なぜ私達が生まれ、そして死んで行くのか、人間はどのような人生を送るべきであるか、というような本質的な問いである。そして、各宗教はそれぞれ独自の衆生救済とその方法を示すのである。

しかし、これに対してキュングは、キリスト教の信仰者としての道が、自らの依って立つ真理の道であると信じるにもかかわらず、決して他の宗教が真の宗教でないと否定することはない、と述べる。他の宗教もまた異なった形態を持つにもかかわらず、キリスト教と同様に真理に導くものであることは言うまでもない。すなわち、キリスト教に限らず、このグローバルな時代においては、「唯一の真理」や「絶対的な宗教」として、自己の宗教以外に救済の道は無い、という独善性を厳しく否定するのである。このような意味において、一方で宗教の絶対主義 (absolutism) を批判し、他方であらゆる真理を相対化しようとする宗教の無責任な態度を批判するのである。このような新たな宗教間対話を行うために、キュングはトーマス・クーン (Thomas S. Kuhn, 1922-1996) のパラダイム理論を発展させ、それを宗教に適用した。これにより様々な宗教はパラダイム転換によって分析されやすくなり、その宗教の歴史がより合理的に理解されるようになったのである。

小論では、試みとしてキュングによるパラダイム理論を公案禅に適用してみたい。

1. ハンス・クニグのパラダイムの理解に基づく歴史観

クニグによると、どんな学問的な分野においても、全体的な歴史と歴史的な変化を分析することで「パラダイム転換」という一つの歴史観が得られるという。⁽¹⁾クニグは、諸宗教にパラダイム理論の適用の可能性を明示したが、とくに自らの立場である神学に立った分析に優れた業績を残している。クニグが「パラダイム」を使用する場合、クーンの述べる「ある集団の成員によって共通して持たれた信念、価値、テクニックなどの全体的構成」⁽²⁾という意味においてのみ使うべきであると主張する。そして、神学のパラダイムの検討において、一個人の神学者、あるいは全体としての神学は、単純に「パラダイム」を作り出すことができないことを示す。ある「パラダイム」は、複合的な異なる社会、政治、教会や神学的な要素において成長し、それは緩やかに発達するということをクニグは強調している。

歴史に対して何を追うべきであるかは、ハンス・クニグの場合、キリスト教の場合に限定されようが、次のように述べている。

現在の歴史学は、ここではただ暗示できるもののみを追求せねばならない。すなわち、ただ蓄積された事実と出来事の歴史だけではなく、その構造、考え (thoughts) および精神性 (mentalities) の用い方 (modes) の歴史、言い換えれば、思想と思考の歴史、社会的な歴史として。

ただ権力や制度、並びに宗教的、国家の政治的な歴史としてだけではなく、信心 (piety)、神学、そして文化 (culture) の問題点に方向を向けた歴史として。

ただ偉人、有力者やエリートの歴史としてだけではなく、無力者、恵まれない人、一般民衆、一般の男と女のような、これまで歴史学において無視されていた社会的な集団の歴史として。つまり、ただ公共的な生活としてだけではなく、日常的な意味での個人的な歴史として。

ただヨーロッパのキリスト教の歴史だけではなく、アメリカとアフリカとアジアのキリスト教の歴史、すなわち普遍的な (universal) ものとしての歴史として。

ただ世界的な規模のローマ・カトリック教徒の教会の歴史だけではなく、できうる限り他の世界の宗教に関連させたものとして、東方正統派教会と改革教会と最近の新しい教会の歴史、すなわちエキュメニカルなキリスト教教会の歴史として。⁽³⁾

しかし、事件の歴史と、その構造および思想の歴史の間には隔てがないという上記のような歴史観を実現するためには適正な方法論が必要である。この方法論とは、「歴史の背景に対して、一般の時代的位相の歴史的組織的な分析」⁽⁴⁾、すなわち「パラダイム」としての分析である。この

(1) H. KÜNG, *Paradigm Change in Theology, material for classroom only*, p. 7, 参照。

または H. KÜNG, *Paradigm Change in Theology*, New York, Hardcover, 1999, p. 13, 参照。

(2) T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962, p. 175.

(トーマス・クーン『科学革命の構造』、中山茂訳、みすず書房、1999年(第1刷発行1971年) 198頁。)

(3) H. KÜNG, *Christianity - Essence, History and Future*, p. 64.

ような自然科学の領域から、宗教および神学の領域へパラダイムの理論を移し換える可能性、そしてその領域について、クングは多数の書物で述べている。このパラダイム理論の重要さというのは、客観的ルールに基づいた、過度の量の情報と、その情報の詳細さ、複雑さに対する選択の手段であり、そしてこの選択によって、ある分野の歴史に関する全体的な概観ができるものであると思われる。

ハンス・クングは、多くの著作によって、神学におけるパラダイム転換の適用を明示した。さらに、最終的に自分の研究の結果を確かめるために1983年にドイツのチュービンゲン大学において、「神学におけるパラダイム転換」というテーマで、世界的なシンポジウムを開いた。このシンポジウムの結果は、『神学におけるパラダイム転換』(Paradigm Change in Theology)⁽⁵⁾という著作で発表されている。

さらにクングは1990年と1993年の間に、パラダイムの研究に関して別の二つの大きな成果を挙げている。これは『ユダヤ教』⁽⁶⁾と『キリスト教』⁽⁷⁾という優れた研究である。前者は、ユダヤ教の歴史と理論をパラダイムによって整理し、その上でパラダイム転換の分析が見出された。後者は、同様のことを、キリスト教にも当てはめたものである。さらに去年クングは、イスラムにおいてのパラダイムの研究を完成し、その成果としてドイツ語で『イスラム』という著作が出版された。⁽⁸⁾

上記の研究分析によって、パラダイム転換とは、ある分野の全体的な歴史と歴史的な変化、すなわち全てのパラダイムを分析することにより得られる結果であることが理解できる。ハンス・クングはこの解釈的なモデルを用いて、キリスト教神学全体にパラダイム転換を当てはめようと試みた。これについてはクングによって著された多数の書物の中で説明されているが、とくに「神学におけるパラダイム転換：議論のための提案(Paradigm Change: a Proposal for Discussion)」⁽⁹⁾で詳細に述べられている。この著作でパラダイム理論はさらに深められた。この論文は彼の論理的なキーポイントを表わすが、実際の面における適用は、前述した『キリスト教』の著において徹底的に行われたものであると見られる。ここではまず理論的な面に関するクングの思想を検討してみたい。

クングによると、時代の大規模な変動に立ち向かう広範囲の包括的な神学および教会の「解釈のモデル」は、クーン以後、パラダイムと呼ばれ、そして古い解釈モデルから、新しいパラダイムへの置き換えはパラダイム転換と定義された。もちろん、この中で歴史的な変化の過程(processes)を無視することはできる。しかし、このような過程を無視すれば、伝統主義に傾き、あるいは現行の、親しみを持った古い解釈モデルを新鮮な装飾によって保存することを試みるだ

(4)同上書、65頁。

(5)H. KÜNG, D. TRACY, ed. by, Paradigm Change in Theology, Edinburgh, T & T Clark, 1989, p. 488.

(6)H. KÜNG, Ebraismo: Passato, Presente e Futuro(伊語訳)Milano, 1991, pp. 825.

(7)H. KÜNG, Christianity: Essence, History and Future, New York, Continuum, 1995, を参照。

(8)H. KÜNG, Islam, München, Piper, 2004. この著作の英訳は2006年9月1日に出版される予定。

(9)H. KÜNG, Paradigm Change: A Proposal for Discussion, in Paradigm Change in Theology, pp. 3-33.

この論文はテュビンゲン大学における講義(1980)として著されたものである。

けになる、とキュングは強調するのである。⁽¹⁰⁾つまり、内容の更なる発展は起こらないことになるのである。

神学においてパラダイムという表現を使うことが最も適切であるかどうかという問題に関しては、以上の検討によってある程度明白になったと思われる。自らの特殊な神学的目標のために如何なる表現を使おうとも、それは、ただ概念と判断としてだけではなく、ある集団の成員によって共通して持たれた信念、価値、テクニクなど、全体的構成を包含するほどに充分広く理解されなければならない、とキュングは述べている。⁽¹¹⁾しかし、いくら表現にこだわらないとしても、一つの共通の表現は、研究において必要となる。このような意味において、キュングによって基本的モデル (basic model) とされたパラダイムという表現がこの場合、最も適切であろう。(キュングは「モデル」という用語とパラダイムという用語を区別せずに用いている。)

といえども、パラダイムを使用する場合にはある前提を忘れてはならない。一方でこの表現は、自らの広さと柔軟性を持ち、また一方では堅固と正確さを守らなければならない。すなわち、あらゆるものにパラダイムが適応されるのではない。要するに全ての理論、方法論、解釈論や神学がパラダイムなのではない。キュングはこれを非常に強調し、そのような意味でパラダイムは理論ではなく「ある集団の成員によって共通して持たれた信念、価値、テクニクなどの全体的構成」であるクーンの定義の重要性を何度も繰り返す。⁽¹²⁾

パラダイムおよびパラダイム転換が科学的な用語であるにもかかわらず、神学と一般的な宗教においても使用できるというキュングの理論をさらに理解するためには、もとのクーンの定義を再考察することがポイントになると思われる。クーンが言う「ある集団の成員によって共通して持たれた信念、価値、テクニクなどの全体的構成」の表現の中に使われている「ある集団の成員」として、ある神学とその教会や宗教とその宗教的共同体に属するメンバーをとらえることによって、パラダイムの定義は宗教においても使用できることが理解されるのである。これについて、キュングは、解釈的なモデルとしてのパラダイムは、神学研究における作業仮説 (working hypothesis) であると述べ、実際にその機能性を証明するために、科学と神学の間に厳密に並行的な比較を行う。これによって、パラダイムの適用性に関わる点における科学と神学との根本的な相違、および類似を示す。しかし、このように、科学から宗教への分野の移動を実現するには、宗教を歴史的な過程として考える必要がある。そして、その宗教の歴史の中で、有機的な発展だけではなく、革命と危機、さらに新たな形成という過程が明らかに確認されれば、この宗教はいくつかの画期的なパラダイム転換がなされたということになる。さらに言えば、この宗教自身が「パラダイムそのもの」であるということになる。

次に、宗教や神学の歴史において、時代の転換によってパラダイムの区分が生じるが、その中で最も重要なエレメントとして、「科学の危機」と同じように、宗教の「危機」ということが、最

(10) H. KÜNG, *Theology for the Third Millennium* (第三の千年期のための神学), New York, Anchor Book, 1988, pp. 123-125.

(11) H. KÜNG, *Paradigm Change: A Proposal for Discussion*, p. 9.

(12) H. KÜNG, *A New Basic Model for the Theology*, pp. 441-442.

最終的にパラダイム転換を導くのである。したがって、一個人の宗教者、あるいは全体としての宗教は、単純にパラダイムを作り出すことができない。あるパラダイムは、複合的な異なる社会、政治、教会や宗教的な要素において成長し、そしてそれはゆっくり発達することがキュングによって強調されている。⁽¹³⁾ つまり、クーンの説明によれば、危機そのものがパラダイム転換を生じ、科学者であれ、宗教者や神学者であれ具体的に新しいパラダイムを起すと見られる人物が出現するのはその危機のためであるとキュングは示唆するのである。⁽¹⁴⁾

キュングは、パラダイムとパラダイム転換の理論に基づいて、全てのキリスト教の歴史的な流れの中で様々なパラダイムとその転換を分析した。⁽¹⁵⁾ 彼の結論はかなり興味深い。キュングは科学と神学の間に、当然相違点と類似点を指摘する⁽¹⁶⁾が、それでも神学においてクーンのパラダイムの理論を当てはめることは可能であるとする。とくにある神学から新しい神学への変換の場合は次の点が中心となる。

1. 決まった一連の連関する概念が変換する。
2. ある問題と解決の許容性を統制している規範と基準が変換する。
3. 理論と方法が転換する。⁽¹⁷⁾

そして、キュングにおける最も重要な結論は筆者によれば、次の通りである。

- a. 宗教の場合は、信仰の回心からパラダイム転換が生じる。⁽¹⁸⁾
- b. 科学と同様に、宗教の場合にも新しいパラダイムは過去、あるいは古いパラダイムと分断されるのではなく、むしろパラダイム転換において、根本的な面では連続する。⁽¹⁹⁾
- c. 科学と異なり、神学の場合には著者、書物そして師が最も重要である。⁽²⁰⁾

また、キュングによると、パラダイムとしての「モデル」を論ずるのは、決まった制限や仮定に従う、この分析の計画の暫定的な性質を強調するためである。科学者と神学者にとって、事実は決して裸のもの（naked）ではなく、また経験は決して生（raw）のものではなく、反対にいつも主観的に整えられ解釈されている。各々の「見ること」（every seeing）は始めから科学的、または前科学的な理解のモデルにおいて生ずる。例えば、ニュートンや、トマス・アクイナスの提示した理論のような、多くの人々によって解釈され、確認された、いわゆる古典的な理論ですら、い

(13) 同上書、442 頁。

(14) これについて、N. ABBAGNANO, G. FORNERO, *Storia della Filosofia*（哲学史）, vol. IV, Torino, Utet, 1999 (1 ed. 1993), pp. 789-806、に詳しい。

(15) これについて、H. KÜNG, *Christianity - Essence, History, and Future* に詳しい。

(16) H. KÜNG, *Paradigm Change: A Proposal for Discussion*, p. 11

(17) 同上書、21 頁。

(18) 同上書、25 頁。

(19) 同上書、29 頁。

まだ不十分なものであるので、改めて分析し直される必要があることが徐々に理解されてきている。従って、方法、計画、モデル、またはパラダイムを絶対的なものにするには十分な根拠がないと言えよう。しかしながら、新しい探究を絶えず始めるための、絶えざる批判 (permanent criticism) と合理的な統制のために次のような根拠がある。すなわち、多元論を通して、その途中において進行する、変化の歴史的な過程は、常により大きな真理への働きなのである、とキュングは述べるのである。⁽²¹⁾

上記の説明から言えるのは、キュングの思想に直線的な歴史観が強く感じられることである。そこで、このような解釈をそのまま仏教、そして禅に適用すれば、どういう結果がでるのか、ということについて考察してみたい。

2. 仏教におけるキュング的なパラダイム理解

1984年にハワイ大学において行われた「仏教とキリスト教におけるパラダイム転換」(Paradigm Shifts in Buddhism and Christianity) というシンポジウムの中で、代表的な研究者の一人であるF. スタール (Frits Staal) は、自らの発表である「パラダイム転換とアジアの宗教」(Paradigm Shifts and the Religions of Asia) において、仏教とアジアの宗教におけるパラダイムの理論について、重要な考察を行った。

彼によると、アジアの宗教の場合、一般的な「宗教」という概念をそのまま当てはめることは不可能であると考える。なぜならば、広く言えば「宗教」にアジア、とくに東アジアの人々は無関心であるばかりではなく、具体性を非常に重視するからである。つまり、東アジアの宗教にとっては、真理や教義より、修行や儀式 (ritual) の方がより重視されるのである。従って、西洋の三つの預言者の宗教 (キリスト教、ユダヤ教、イスラム) の意味においては、東アジア的宗教は本当の宗教ではない、と言うのである。⁽²²⁾ 上記の言葉は強い発言として捉えられるが、スタールはこれを次のように説明する。

彼はとくに、仏教の場合、「答えがない」とか、「言い表せない (inexpressible, avyaktavastuni)」というように、真理の範疇に属する事柄に対して、論理的な解答を導き出すのではなく、むしろ儀式を通して心情に訴えるという方法が非常に大きな役割を果たしている、と言う。実際に仏教において、全ての僧侶が従事する儀式 (ritual) は、ただ彼らの一部が体験する神秘的な体験、例えば「悟」の経験がより重要なものであるとされる。神秘的な体験は、学者のみが興味を持つ教義や信条より重要なものとされている。従って、真理の概念的な分析 (conceptual analysis) が要求されていない宗教においては、パラダイム転換という理論をどのように適用すべきであるか、とスタールは疑問を提示するのである。とくに、インドにその起源を持つ仏教の一つでありながら、

(20) 禅宗におけるパラダイム転換を論ずる時、この3点の重要性は明らかになる。

(21) H. KÜNG, Paradigm Change: A Proposal for Discussion, p. 10.

(22) F. STAAL, Paradigm shifts and the Religions of Asia (パラダイム転換とアジアの宗教), 発表資料、11-13頁。

以上の論文は、シンポジウムの最初の日 (1984年1月3日) に発表された原稿である。筆者は、本資料を、シンポジウムに参加した花園大学の西村恵信から譲り受けた。

実質的には中国の思想と混合することによって完成された禅仏教は、他の仏教の諸派よりも現実的である。例えば百丈懷海(749-814)が述べたとされる「一日作さざれば一日食らわず」という言葉は、このことを明確に表現している。

この疑問は、1984年のハワイのシンポジウムでは根本的な問題であったと思われる。各学者は、この問題に答えようとする努力によって、様々な意見を示した。そして、最終的に、仏教の根本的な課題は自己究明である、と理解されたのである。従って、シンポジウムにおいて、発表と議論は二つのテーマに区別された。一つは、「アジアにおけるパラダイム」と「仏教のパラダイム転換」という問題であり、他の一つは、「自己の見解 (views of self)」の問題であった。⁽²³⁾ つまり、「自己の探究」、あるいは小論において言う「自己の自覚」が、仏教におけるパラダイムの理論に深く関わっているということが、このことから明白に示されていると言えるであろう。

結局キューングが述べるパラダイムとパラダイム転換の解釈では、とりわけ仏教の立場においては、いくつかの不十分な点が存在すると思われる。仏教の根本的な課題は自己究明である。「自己の探究」または「自己自覚」が、仏教におけるパラダイムの解釈に深く関わっていると思われる。つまり、釈迦牟尼仏陀が得た自己自覚と言う体験に基づく仏教の教えによって、最初に出家の修行者だけがその体験を追体験し、後に全ての衆生が同様の体験を得、または得るべきであるとされている。その体験の過程を教えるために様々な宗派と表現が生まれたのであるが、本来の体験は普遍的であると考えられる。このような意味において、本来の仏陀の重要性が見られるのである。

一方、唯一の神の子としてのキリストの立場と一般の人とはまったく異なり、キリストの体験は再体験ができない、と理解されるのである。したがってキリストの体験のみを信じること、すなわち信仰の回心 (conversion) が重視されることになるといえる。つまり、このようなキリスト教の立場に立つと、仏教と禅に見られる、自己を見ることによって自己自覚を得ること、または自己の転換が、それほど中心的な役割をもたないのではないかと思われる。これは全てのキリスト教の立場ではないが、この点がキリスト教と仏教の間に現れる根本的相違として見られるのである。

しかし、キューングによれば、さまざまな宗教の根本的な問いが同じであるにもかかわらずそれらの答えが異なるということは自然であり、宗教によってパラダイム理論を適用できるあるいはできないという危険性はまったくないとされる。逆にパラダイムの適用によって、諸宗教の間の相違が理解しやすくなり、諸宗教間対話ももっと可能になる。

実際にキューングは、仏教に関しては、次のようなパラダイムの分析を行う。

(23) これについて、シンポジウムの論文発表の日程 (Paradigm Shifts in Buddhism and Christianity: Cultural System and the Self, Honolulu, January 3-11-1984, Conference's Program of Paper Presentation) を参照。この資料も、全てのシンポジウムの他の資料と共に、シンポジウムに参加した花園大学の西村恵信から譲り受けた。

3. 公案禅における「パラダイム転換」の適用

歴史的に見てみると、臨済宗の実践的修行においては、坐禅と、「公案」と呼ばれる問題をめぐる対話の二つを中心に成立している。公案とは「公府の案牘」の略称であり、それは官庁の発表した公文書のことである。つまり、公案とは官庁の発表した公文書のような定型の文書のことである。

公案とは、本来師と修行者との間で、修行者が「悟り」、すなわち自覚すべき真の自己を得たことを表現するために用いた言葉や行為を表現したものである。このような問答は、師と弟子、あるいは師と師の間に生じた出来事を記録したものである。中国の宋代からこのような問答が本格的に記録され、宋代以後の禅者は、公案を収集した問答集の中からいくつかを選択し、弟子に与え始めたのである。そして、現在も公案はそのスタイルを変えながらも、ほぼ同じ形で残っている。公案は「参禅」の場において使用される。弟子は師のいる室内に入り、礼拝して師に自ずから体究した公案に対する見解を表明するのである。師がこの見解に納得せず、認めない場合には、弟子は鈴の音で退出し、同じ公案を工夫し続ける。逆に、師がその見解を認めた場合には、師は弟子に次の公案を与える。

臨済宗において不可欠な公案という修行方法とその変化の分析によって、臨済禅のパラダイム転換を見分けることができると思われる。

以上、前述したキュングの宗教におけるパラダイムとパラダイム転換の理論の説明によって、その分析の重要性が明白になったと思う。次に、その主な点を、禅と、その内とくに臨済宗の公案に関わる流れに適用して考えてみたい。またさらにキュングの解釈に不足点があるかどうかという問題についても述べてみたい。

キュングは、仏教のパラダイムについて分析するために、キリスト教の神学の立場から次の点を重要視する。

1. 仏教の原点である歴史上の釈迦牟尼仏陀に戻って、この原点に基づく新しい仏教の形を批判的に考えること。
2. 全ての主な仏教宗派を排除しないパラダイムの理論によって、各宗の本質と論理と、仏教における存在の権利を肯定する。
3. 異なったパラダイム、或いは仏教宗派の形態を互いに対置させること。
4. 禅や浄土真宗のような、全ての主な仏教宗派との対話を行い、同時に様々なキリスト教のパラダイムとの比較を提示すること。⁽²⁴⁾

このような分析の仕方によって、彼は多くの仏教の宗派にパラダイムを見出し、そこからさらに発展させて、禅宗のパラダイムも見出す。前述したように、これは禅の改革のパラダイムであ

(24) H. KÜNG, *Christianity & World Religions: Paths of Dialogue*, pp. 411-413.

キリスト教と禅における歴史観の比較
- ハンス・キューングのパラダイム適用を中心として -

る (reformatory paradigm)。彼がなぜこのように名付けたかと言うと、他の仏教の諸宗派のように仏陀に対して尊敬を払うに止まらず、禅宗においては、仏教の起源としての仏陀を指導者として新しく復活させ、さらに実践的な体験に導く本来の単純な教義に立ち帰ろうとするからである。しかし当然のことながら、キリスト教と禅宗との相違から、プロテスタントの改革のような「起源に立ち帰る」という神聖な目的と異なり、禅宗の場合、「即今」において自分の仏心を自覚することが重要である。

このような分析の中で、禅は仏教の一つのパラダイムと考えられよう。例えば、同様にキリスト教において、カトリックとプロテスタントは同じ宗教の二つの異なったパラダイムである。

禅宗の初祖である菩提達磨から中国に生じた禅宗、そしてその中で後に公案禅と呼ばれる修行法を取った流れをパラダイム転換の解釈のモデルによって分類しようとする、次のような区分が生ずると考えられる。

1. 初期の教育的な問答のパラダイム (中国 -- 第 6-7 世紀)
2. 唐代の日常的な問答のパラダイム (中国 -- 第 8-10 世紀)
3. 宋代の公案のパラダイム (中国 -- 第 11-13 世紀)
4. 日本の鎌倉、室町時代における文学としての公案のパラダイム (日本 -- 第 14-16 世紀)
5. 徳川時代における公案体系化のパラダイム (日本 -- 第 17-20 世紀)
6. 未来に向かっての普遍的な公案のパラダイム ポストモダン? (世界 -- 第 21-?世紀)

以上のパラダイム転換の内、第 6 項目はまだ行われていないものであるが、パラダイムの危機と思われる時代はいずれも、このような転換を示すのである。

以上の 6 つのパラダイム転換を、キューングのように詳細に分析することは小論においては不可能であるが、できる範囲で主な変化点を述べてみたい。

仏教の中で禅のパラダイムを始めたのは菩提達磨 (Bodhidharma, ?-528) である。中国において初祖菩提達磨から六祖慧能までの時期において、基本的な仏教の教育としての問答と、様々なインドの經典の翻訳から起こった問答が現われてくるのである。後にこのような問答から多数の公案が創作されてきたのであるが、彼らの目指したものは、すなわち仏教の根本的な教義である仏の自覚という体験に戻ることであり、さらにそのためにインドの仏教經典の根本的な教義を参考にしながら、師と弟子との間で問答が行われたのである。このような初期の教育的な問答である第 1 のパラダイムは 6 世紀から 7 世紀の間に生じたのである。

ところが、六祖慧能 (638-713) の時代に至ると変化が現われてくるのである。これは、前のパラダイムに対して危機として見られよう。キューングの分析と比較すれば、慧能の出現は、キリスト教における第 2 のパラダイムが成熟した時に現れたオリゲネス (Origenes Adamantius, 185-253/4)²⁵⁾のような役割を果たすと見られる。つまり、当時のパラダイムが一旦完成されたものの、同時に次のパラダイムの萌芽が現れたのである。

禅の第1のパラダイムの危機の時期は、南嶽懷讓（677-744）を最後に成熟し、そして、次のパラダイム、すなわち唐代の「日常的な問答を修行の根幹に置く」というパラダイムが馬祖道一（709-788）の出現によって始まったのである。つまり、この第2のパラダイムは、心の自覚をめぐる問答が中心にすえられた8世紀から9世紀の、馬祖道一を始めとする創造的禅者が続出した時期のことである。従って、明らかに前のパラダイムとの相違が現われてくるのである。教育法として独自の働きを有していた第1のパラダイムの問答は、仏教の經典の影響を受け、自発性の少ないものと見られるが、第2のパラダイムにおける唐代の禅者による問答は、独創的なものであったのである。つまり、問答そのものが変化したと言えるのである。このパラダイムの問答は、師匠と弟子、あるいは師匠と師匠との間に独特なものが見られよう。この点に関しては、上田閑照の「問答というあり方自体の『禅』性、および禅そのものの『問答』性を問題にし得る」⁽²⁶⁾という解釈が適当であると言える。

馬祖から始まったこのパラダイムは、思想の教示の方法として六祖慧能のスタイルを継続したと考えられる。これは、キュングの定義するパラダイム転換の理論にそのまま当てはまることであろう。パラダイム転換というものは、古いパラダイムが新しいパラダイムによって複雑に引き延ばされた置き換えの結果として現われたものである。従って、このように生じるパラダイム転換とは、突発的なパラダイムの切り替え（paradigm switch）などではない。その過程はより長い過程であり、そしてその内容は革命的というよりも、しばしば進化的なものなのである。つまり、馬祖の慧能からの断絶と継承という両面が、キュングの定義するパラダイム転換の理論にそのまま当てはまると言えるのである。

そして、この新しいパラダイム（第2）が古いパラダイム（第1）と異なる特徴とは、深遠な仏教の教えを日常生活の具体的な事象の中に、平易な言葉と表現によって明らかにしたということなのである。彼等にとっては、仏教の理解とその教義は、具体的な日常生活の出来事から全く離れていないのである。また、このパラダイムにおける新しい問答は、仏法とその自覚を目指すために自然に起った問答である。言い換えれば、それは現成公案のように、眼の前に現われているものがそのまま絶対の真理を表わす事実であるというものとして考えられるのである。この点が慧能との相違点であると言える。

次に興るパラダイムは、すなわち公案にとって最も重要な時期である宋代の公案のパラダイムである。第2と第3のパラダイムの間に劇的な変化が起こった。すなわち、禅そのものである師と弟子との間の問答が、方便としての「古則公案」に変化するのである。第1と第2のパラダイムにおける様々な問答は、全て自然に生じたもの（現成公案）であったが、第3のパラダイムにおいては前期の自然な問答は弟子を指導する方便として使用され、固定化されたもの（古則公案）になったのである。

(25) キュングのパラダイムの分析におけるオリゲネスの役割については、H. KÜNG, *Great Christian Thinkers*, pp. 41-67、を参照。彼によると、オリゲネスがキリスト教の第2の教会のヘレニズム的パラダイム（第2-11世紀）を完成させた科学的な神学の最初の代表者であったとする（同上書、50-51頁）。

(26) 上田閑照『禅仏教 - 根源の人間』、岩波書店、1993年、163頁。

この第3のパラダイムの興隆者は、11世紀から12世紀に活躍した大慧宗杲（1089-1163）である。しかし、大慧以前に、第2のパラダイムの危機を表したのは、公案の最初の創作者として考えられている南院慧？（?-930）や、首山省念（926-993）、汾陽善昭から大慧の師である圓悟克勤（1063-1135）とその師である五祖法演（?-1104）という人物達である。彼等の時代において、一般に固定化した公案が見られるようになるのである。

しかし、公案を創作した人物の問題とは別に、徹底的に公案を強調したのが大慧であるので、彼がこのパラダイムの興隆者として考えるべきであると思われる。とくに大慧は、前述したように、「趙州の無字」の公案を使用することを主張したのである。さらに、このパラダイムを成熟させた人物として考えられる無門慧開（1183-1260）が著した公案集である『無門関』において第一則として「無字」の公案が選択されたということによって、この公案が当時から代表的なものと考えられていたということが理解できる。またそれと同時に、以後『無門関』が、とくに日本において最も有名な禅の書と考えられるようになったことから、さらにこの「無字」の公案が特別なものと考えられるようになったのである。従って、このパラダイムは「無字のパラダイム」とも呼ぶことができると思われる。

次のパラダイムは、時代背景の変化も表わす。禅は中国から日本に伝えられたことによって日本に普及した。ある国から別の国に伝えられた宗教が大きな変化を遂げることは当然のことである。つまり民族や文化や言葉が変わることによって、真理の解釈と探究方法と表現の仕方も変化するのである。このような変化以外に、第4のパラダイムの転換理由として挙げられるのは、公案の文学化であると思われる。

初めて日本に禅を伝えたのは明菴栄西（1141-1215）であるが、この鎌倉、室町時代における文学としての公案のパラダイムの興隆者は夢窓疎石（1275-1351）であると考えられる。そして、夢窓派あるいは嵯峨門派と言われている夢窓の法系から、中世禅林の主流が占められ、さらに五山文学最盛期が作り出されたのである。⁽²⁷⁾このパラダイムにおいて公案は、真理の体験、或いは心において無の自覚を得るための方便としてはほとんど力を失ってしまったのである。しかし、その代わりに、心の探究に対しては効果の無い文学的な魅力を持った言葉が残された。さらにこのような修行のあり方は、ある限定された僧侶のみに普及し、一般民衆に接することが少なかったと思われる。このようなことから民衆間における念仏の急激な普及を促し、そのことが深刻な宗派の競争を生み出したのである。⁽²⁸⁾

そして、この第4のパラダイムの特徴としてさらに挙げるべきは、最初の公案の体系化と分類の出現である。これに基づいて、次の第5のパラダイムにおいて白隠とその門下は公案の体系化を押し進めたのである。

(27) 夢窓疎石についての多くの書の中で、代表的なものとして、柳田聖山『臨済の家風：興禅護国論・夢中間答・龍宝語録・遠羅天釜』（『日本の仏教』第9巻）を参照。また、柳田聖山著『禅の時代：栄西・夢窓・大灯・白隠』を参照。

(28) 実は、同時に永平道元（1200-1252）が日本に伝えた後に名称として使用されるようになった曹洞宗もこのような宗派の一つとして考えられるが、これは禅宗という仏教の一つのマクロ・パラダイムの中において公案（に関わる）禅と別のメソとミクロ・パラダイムが生じると考えられるので、小論においては問題としない。

このような状態のまま、禅は白隠の徳川時代まで変化せずに維持され続けた。盤珪永琢（1622-1693）のような禅者がすでに、第4のパラダイムの危機を表明したものの実現せず、パラダイム転換が興ったのは白隠以後のことであったのである。白隠のパラダイム転換については後に詳しく述べたい。

最後に、未来における普遍的な公案のパラダイムの可能性が考えられるべきである。実は、白隠禅の公案体系化における実践は、ほとんど変化すること無く現在まで継承されている。しかし、前世紀において文化や社会の大きな発達が生じ、さらにすでに多くの分野においてモダンからポストモダンへのパラダイム転換が見られるものの、まだ禅の場合にはそういった転換は発生していない。しかし、徐々に禅における現代のパラダイムの危機が現れつつあるのではないかと思われる。

ここでは、各パラダイムの転換について主要な点しか述べていないが、実際には全てのパラダイムにおいて、社会的、政治的、思想的な面等からより詳細に分析されるべきである。しかし小論においては最後の二つのパラダイム（第5・6のパラダイム）のみを以下に詳しく説明したい。というのも、本論で重視する公案というものを著しく発展させた白隠の出現が、第5のパラダイムに大きな影響を与えているからであり、そしてさらに未来への展望を示す可能性（第6のパラダイム）もこのパラダイムの分析にかかっているからである。

4．公案禅の「新しいパラダイム」の必要性 ポストモダンの再検討

前述したように、江戸時代の公案体系化のパラダイムは白隠に始まると見られる。白隠のパラダイム転換が発生してからすでに三百年以上が過ぎて、その間に白隠の教えのモデルの固定化が行われたと思われる。しかし、この過程は、他の時代と比較した場合、非常に早急に、また大きく時代が変化したにもかかわらず、公案禅においては固定化以外にさほど変化が無かったと言える。このような現代における大きな社会変化は日本だけではなく、全世界的な現象でもある。

キュングによれば、世界におけるモダンからポストモダンへの転換がすでに1918年に行われており、さらに神学のパラダイムの分析においては、このようなポストモダンへのパラダイム転換は、プロテスタントの神学者であるK. バルト（Karl Barth, 1886-1968）から始まったと理解されている。⁽²⁹⁾

なお、白隠以降、公案禅のパラダイムは、時代の流れにもかかわらず、ほとんど転換が見出せない。しかし、それでもなお、白隠以降の時代にあって、いくつかのパラダイムの危機が現われつつあったとは言えるであろう。

臨済禅の宗派内において、江戸時代に生まれ、明治時代に活躍した中原鄧州（1839-1925）という人物の出現によって、パラダイムの危機が示されたと考えられる。⁽³⁰⁾ 彼は常に南天の棒を持ち歩き、それによって弟子を指導したことから、「南天棒」というユニークなニックネームで知られ

(29) ポストモダンのパラダイムとバルトの関係について、H. KÜNG, *Theology for the Third Millennium*, pp. 257-284、を参照。

(30) 曹洞宗の場合には、同じようなパラダイムの危機を表したのは沢木興道（1880-1965）であると考えられる。

ている。南天棒も29歳から31歳という若い時期に活動を開始し、全国の寺院を回って多くの禅者に問答をしをかけ、彼らの適法性を検査したと言われている。さらに、彼の業績として挙げることができるのは、白隠以後に新しい公案体系を作り出したことである。しかし、まとめられた新しい公案体系は遂に日の目を見ることは無かった。南天棒の試みたパラダイム転換は遂に失敗に終わったのである。そして、上記した南天棒の公案体系も、幻のまま西宮の海清寺に受け継がれたものの、近年遂に紛失するという憂き目にあうことになるのである。⁽³¹⁾

また、禅の世界から同様の危機の例も見られる。その中で、破壊的のものとしての『現代相似禅評論』という著作が著される。この書は禅の世界に対して非常に大きな困惑をもたらした。つまり、元来密授されるものであった公案の解答を公開したからである。これは禅の世界を内面から劇的に破壊しようと試みたものと考えられるが、これはパラダイムの危機の証拠と見られる。公案の解答とは、自らによって導き出した自らの境地の表明でしかあり得ない。したがって、現存する公案の解答とは、あくまでも一例であり、模範にすぎないのである。このような公案の解答集は、修行者の熱意を削減するものである上に、公案への執着をも生み出すものである。従って、このようなアプローチは、真の実践の修行に対して無意味なだけでなく、逆効果的であると思われる。⁽³²⁾

しかし、この危機に答えた人物が現れたと考えられる。禅思想家である久松真一（1889-1980）である。

久松真一は禅の伝統に対して対立的な立場を示し、たとえば禅公案の体系化に属する全ての公案を放棄し、その代りとしてただ一つの公案、すなわち「基本的公案」を作り出した。これは「どうしてもいなければ、どうするか」という内容を表わす新しい公案である。基本的公案はF.A.S.の組織内において用いるために考えられたものである。久松真一によればF.A.S.とは、「人間構造の三つの方向の目標、あるいは最後の理想」⁽³³⁾を示すものである。すなわち、F.とは「形なき自己（Formless self）」、A.とは「全人類（All mankind）」そして、S.とは「歴史を超えた歴史（Suprahistorical history）」の頭文字である。⁽³⁴⁾

さらに、基本的公案とともに、久松真一の組織では、全人類に対する慈悲が最も重要な役割を果たすのである。これは、また久松真一の「人類の誓」によって表明される。⁽³⁵⁾ 禅の修行から出発したこの組織の方法論は、当然のことながら、禅と類似点が見られるのである。とくに、自己の自覚（「本当の自己に目覚め」⁽³⁶⁾）の強調は、禅的な特徴であると言える。さらに、方便である基本的公案をただ一つの公案として取り上げるものの、それは禅と比較してもさほど相違の見られないものと言えよう。

(31) 現在、南天棒について、花園大学の教授であるミシェル・モールが研究中である。

(32) 破有法王『現代相似禅評論』、みづほ書房、昭和45年。

(33) 久松真一『久松真一著作集』第3巻『覚と創造』、459頁。

(34) 同上書、458-459頁。

(35) 久松真一の「人類の誓」について、同上書、156-157頁。

(36) 同上書、157頁。

中国の宋代に出現した大慧宗杲もまた「無」の一字の公案を取り上げて工夫するように主張した。つまり、久松の基本的公案も「無字」と同様の働きを現わすことが考えられ、さらに久松真一の基本的公案は、時代に対応しながらも、個人個人の実存的な要素を強調するのである。しかし、方法論としては平易なものであるにしても、これを禅と比較した場合、大きな相違が見られるのである。つまりそれは、禅の伝統を超越することによって師の重要性が消滅するのではないかと考えられる点である。

基本的公案によって、自らの生き方、あるいは人生そのものが問題になる。それは自己の存在そのものが「現成公案」であることを自覚することであるが、同時に自らが自らの師となることが必要となるのである。そこにおいては、本来の師である仏陀から各仏祖に至る絶え間ない連続という宗教的な原型の重要性が無くなるのである。ある場合には自己の自覚は確認される必要性はないが、その場合には、その状態を対象化することができることが修行の一面として考えられる。自己における無の自覚が自他の限定を超越するということは、本来師によって可能となる領域である。つまり、禅の中心的なエレメントとして考えられる仏祖の「伝灯」は、久松真一の思想において永遠に消滅すると考えられるのである。

他面においては、久松真一の思想におけるキュング的な人間観の特徴は、「人類の誓」によって現われてくる。ところが、パラダイムの理解の上で、久松真一のポストモダン、キュング的なポストモダンと反対の事柄を示すと考えられる。つまり、歴史を横軸と、自己の自覚を縦軸とした場合、キュングの場合は歴史上の横軸の強調が見られるが、他方で久松真一の場合、自己の自覚である縦軸が歴史上の横軸の働きも果たすことができるように見える。そこで無相の自己に基づいた「全人類」と、「歴史を超えた歴史」という観念において、超国家的な世界秩序と超歴史的な歴史が作り出された。これは少し抽象的な議論に見えるかもしれないが、これに対して次のような反対の意見も現われてくる。つまり、「久松真一によれば、救われるべき特殊は個人だけではなく、国家のような集団でもある。また、救いの性質も、宗教的だけでなく、社会・政治的要素も含む」⁽³⁷⁾と。

久松の歴史観というものは、普通の歴史観と違って、疑問的批判的な立場から発生していると考えられる。なぜならば彼にとっては、宗教と日常生活が一如不二であり、さらにこれらは歴史と別ものではない。つまり、自覚においては「時空の世界を脱しながら時空の世界の中で働き、時空の世界の中で働きながら時空によって限定されない」⁽³⁸⁾ということであり、ここにおいては宗教と歴史は、一如でありながら、「宗教的生活は歴史的生活から遊離せず、歴史的生活は宗教的生活の裏付けを失わない」⁽³⁹⁾のである。

(37) 常盤義伸「久松博士のポストモダニスト構想への批判について」、自己・世界・歴史と科学(抜刷)、1993年7月、127頁。また、久松真一のポストモダンの評論についても多くの書の中で、ジェフ・ショア「久松真一のポストモダン世界と西洋における批判」禅学研究76号、1998年、3月、10-30頁。

(38) 阿部正雄「歴史の根拠としての平常心 - 久松先生の歴史理解 - 」『増補久松真一著作集』別巻、法蔵館、438頁。

(39) 同書、438頁。

久松真一による F・A・S の S、つまり「歴史を超えた歴史 (Suprahistorical history)」という立場は、単に年代記的 (キュング的) な歴史やキリスト教的な終末論における歴史の立場を含みながら、こういった歴史観を超脱していると言えるのである。「歴史を超えた歴史」は、時間と空間の根源に戻り (源時空) 唯一に存在している現在 (即今) を自覚することによって、他の次元 (過・未) を徹底的に超越するのである。これは超歴史的な自覚のことであり、すなわち自覚的な歴史である。久松は普通の歴史上の横軸と自己の自覚である縦軸という新たな歴史観を表し、これを「クロス」という表現を用いて、次のように説明する。

「宗教は、やはり歴史を超えるという意味がどうしてもなくてはならないが、その超えるという場合、われわれが普通に歴史といっているものをクロスしてゆくという仕方を超える、と考えられる場合が多いのではないか。クロスするとは、歴史的な時間とは全く異なった系統の時間である宗教的な時間が、歴史的な時間を横切っていくことであって、そのクロスしたところが現実の時間というものになる。宗教的時間における過去・現在・未来とは、今述べた現実の時間が現在で、その現在に対してクロスする以前が過去、クロスして後が未来、というように考えられるものである。」⁽⁴⁰⁾

久松は新たな禅を創始したと思われる。彼は原点として自己に戻る歴史を考える上で、本当の自己 (無相の自己) に目覚め、全人類の立場に立って、歴史を超えて歴史を創るという視点を重視した。さらに実践の面において、伝統禅の立場から離れながら、禅公案の体系化に属する全ての公案を放棄し、その代りとしてただ一つの公案、すなわち「基本的公案」を作り出した。これと同時に、伝統において不可欠である師の役割とその重要性を排除するのである。

久松が禅の世界、特に公案禅において偉大な変化を持たらしたことによって、公案禅における新しいパラダイム、すなわち「ポストモダンのパラダイム」が開始したと思われる。

終わりに

以上、本稿ではキュングのパラダイムとパラダイム転換の解釈について述べてきた。キュングは、諸宗教の研究とその対話という領域において、人間の救済や絶対的な真理というような教義的な大問題を解決する上で、各世界宗教の歴史的な過程を整理し、その大きなパラダイムとパラダイム転換とを分析するのである。従って、宗教におけるパラダイム転換の分析は諸宗教を理解しやすくするための手段であるということである。さらに、諸宗教対話と宗教におけるパラダイム転換の相互的な関係も明らかになった。つまり、諸宗教対話における研究によって、各宗教のパラダイム転換を分析することが可能であるということになる。そして、各宗教における様々な問題の新たな一面が現れてくるだけでなく、場合によって解決も可能になるとと思われる。

(Anna Ruggeri 京都外国語大学専任講師)

(40) 久松真一「絶対危機と復活」、『禅の本質と人間の真理』、創文社、4頁。

アジア・キリスト教・多元性